47e ANNEE (5e série) N° 3 16 JANVIER 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai été déçu en ne trouvant pas dans l'*Ami* du 19 décembre, à la suite du texte, un commentaire en français de l'Instruction de la S. C. sur la Discipline des Sacrements, du 26 mars 1929.

R. — La place nous a manqué ce jour-là pour donner ce commentaire ; le voici.

L'Instruction est adressée aux Ordinaires. Elle porte sur certaines choses, soit à éviter, soit à observer, dans le sacrifice de la messe, dans la distribution et dans la garde de la Ste Eucharistie. Sur chacun de ces trois points, avant d'indiquer les prescriptions qui lui paraissent utiles et opportunes dans les circonstances actuelles, la S. C. rappelle les principes et les règlements déjà édictés.

I. — Le sacrifice de la messe

1. C'est le sacrement que la S. C. a en vue, et spécialement sa matière.

Elle rappelle d'abord le can. 815, qui traite de la question : « § 1. Le pain doit être uniquement de froment, et de fabrication récente, de sorte qu'il n'y ait aucun danger de corruption. — § 2. Le vin doit être naturel, du fruit de la vigne et non corrompu. »

Tout emploi exclusif, ou même toute addition, d'une matière autre que le froment ou le jus du raisin, si le résultat en est, vu la quantité, de faire dire, d'après l'estimation commune, que l'on n'a plus du pain de froment ou du vin, produit un pain ou un liquide qui n'est plus une matière valide pour le sacrement. Si le mélange, sans produire ce résultat absolument négatif, a cependant introduit, soit dans le pur froment, soit dans le jus du raisin, une autre substance en quantité *notable*, la substance ainsi confectionnée est une matière douteuse pour le sacrement, et par conséquent une matière interdite.

La S. C. s'étend davantage sur la question du vin, parce que les plus graves dangers de fraude, actuellement, paraissent être de ce côté.

Il est incontestable, et connu de tous, qu'un vin, ou plutôt un liquide, provenant de toute autre espèce de fruits que celui de la vigne (pommes, framboises, cassis, etc.), ou confectionné avec des substances chimiquement obtenues, même s'il a la couleur, le goût et même les éléments de composition du vin véritable, ne saurait être la matière valide du sacrement. Il en est de même si de l'eau a été mélangée à du véritable vin, en quantité supérieure ou égale : le mélange ne peut pas être la matière valide du sacrement. Si la quantité de l'eau mélangée n'égale pas la quantité du vin véritable, mais est cependant notable, la matière ainsi présentée est douteuse.

Sur ce point du vin apte au sacrifice de la messe, il y a un certain nombre de décrets du Saint-Office depuis le 4 mai 1887 jusqu'au 30 août 1901. La S. C. en cite deux. Il ne sera sans doute pas dépourvu d'opportunité de rappeler les autres [1].

L'évêque de Carcassonne avait soumis à la Sup. S. C. deux moyens employés pour conserver sans altération le vin qui devait servir à la messe : ou l'addition d'une petite quantité d'eau de vie, par exemple 15 à 20 %, ou l'ébullition du vin porté jusqu'à 65 degrés. Le 4 mai 1887 [2], le Saint-Office répondit qu'il préférait le second moyen indiqué. Dans l'insertion du décret dans la *Collectanea* officielle de la Propagande, la réponse est devenue, pour qu'elle ne puisse pas être mal interprétée : « *Adhibeatur vinum ebullitum,* » et c'est sous cette forme, affirmative et impérative, que la cite la présente Instruction de la S. C. de la Discipline des Sacrements.

Quelques années plus tard, l'évêque de Marseille exposait au Saint-Siège que dans certaines régions de la France, en particulier dans le Midi (Hérault et départements limitrophes), les vins blancs sont de trop faible degré pour se conserver longtemps, si on ne leur ajoute une certaine quantité d'alcool de vin. Aussi l'évêque demandait si cette addition d'alcool était licite pour les vins qui devaient servir au saint sacrifice, et, dans l'affirmative, quelle quantité on pouvait ajouter. Il demandait également si l'alcool ajouté devait être uniquement de l'alcool de vin. Le Saint-Office répondit le 30 juillet 1890 [3], que le vin ainsi préparé était licite à trois conditions : 1° que l'alcool ajouté soit de l'alcool de vin ;

[1] Comme on nous a adressé ces temps derniers plusieurs questions se rapportant à cette importante matière, nous saisissons l'occasion, répondant ainsi aux désirs de nos lecteurs, de donner la substance de tous ces décrets.

[2] Ce décret est parfois daté du 8 mai, parce que c'est de ce jour-là qu'est datée la communication qui en fut faite à l'évêque de Carcassonne ; cf. *Canoniste Contemporain*, t. XIV. 1891, p. 230.

[3] Cette réponse fut approuvée par Léon XIII, le lendemain 31 juillet, d'où une nouvelle date suivant laquelle on cite parfois le décret.

2° qu'après l'addition la teneur en alcool du vin ne soit pas supérieure à 12 pour 100 (ainsi la quantité à ajouter dépendait de la teneur primitive et naturelle du vin lui-même, puisque la fixation des 12 % d'alcool représentait, non pas la quantité à ajouter, mais le total après l'addition) ; et 3° que l'immixtion se fît lorsque le vin était encore tout à fait récent, c'est-à-dire pendant la fermentation.

Cette réponse, surtout la seconde condition, ne satisfit pas tout le monde, ceux en particulier qui auraient voulu une solution plus précise mathématiquement, et ceux aussi qui se trouvaient dans des conditions spéciales, provenant soit des vins de leur propre région, soit des nécessités du commerce et de l'exportation. Le 15 avril 1891 [1], le Saint-Office répondit à l'archevêque de Tarragone que l'on ne pouvait pas user, pour la messe, de vins auxquels on avait ajouté les 10 % d'alcool que l'archevêque avait cependant, d'après l'expérience, déclarés absolument nécessaires pour la conservation de ces vins, et bien que les vins doux dont on usait en Espagne continssent déjà, naturellement, plus de 12 % d'alcool.

Le décret du 4 mai 1887 fut de même maintenu dans la réponse qu'adressa le Saint-Office, le 25 juin 1891, au Vicaire apostolique du Tchély méridio-oriental. Ce dernier avait soumis à la Sup. S. C. les difficultés dans lesquelles il se trouvait relativement au vin de messe. Il était difficile à ses missionnaires, disait-il, d'acheter en Europe du vin pur, à cause de son prix, et plus difficile encore de le faire transporter en Chine, en raison des fraudes et adultérations qu'il subissait en route. Ce pourquoi, depuis plusieurs années, les missionnaires avaient cru plus facile de faire eux-mêmes leur vin. Mais le vin qu'ils pouvaient obtenir n'avait qu'une quantité insuffisante d'alcool, et ne se conservait pas, à cause surtout des chaleurs estivales. Tout danger cependant de corruption serait écarté, si l'on ajoutait aux raisins 10 % en poids, de sucre de canne, et si l'on faisait ensuite fermenter le tout, suivant la façon accoutumée. Le vin ainsi obtenu contenait 6 à 7 degrés d'alcool provenant d'une autre source que la vigne. Le Saint-Office, dans sa réponse, reprenait son décret du 4 mai 1887 : il fallait ajouter de l'eau de vie de vin, de façon que la teneur du mélange n'excédât pas 12 % d'alcool, et l'addition devait se faire durant la fermentation, au moment où cette fermentation commence à baisser. La décision était donnée *ad mentem :* le Saint-Office déclarait ainsi que si les missionnaires ne pouvaient pas obtenir, dans la région, de l'alcool de vin, ils devaient mélanger aux raisins de leur région des raisins secs, et faire fermenter le tout [2].

Le 5 août 1896, répondant à une demande de l'auxiliaire de l'évêque de Marianna, au Brésil, qu'inquiétait la solution du 15 avril 1891 pour Tarragone, le Saint-Office maintenait sa décision du 4 mai 1887, et exigeait toujours de l'alcool de vin, que la teneur alcoolique totale du vin obtenu ne dépassât pas 12 %, et que l'immixtion se fît au moment où la fermentation commençait à décroître.

Le même jour, 5 août 1896, sur des instances de l'archevêque de Tarragone, disant que les vins doux d'Espagne avaient déjà naturellement plus de 12 degrés d'alcool, et malgré cela ne pouvaient pas être exportés, surtout par mer, sans danger de corruption, et qu'il fallait une teneur de 15 à 18 degrés d'alcool, le Saint-Office, tout en maintenant l'exigence de l'alcool de vin, élevait la proportion admise de l'alcool à 17 ou 18 degrés. L'immixtion devait toujours avoir lieu au moment déjà fixé antérieurement.

Par le même décret, le Saint-Office acceptait la confection de vins usitée en Espagne, dans quelques régions, suivant une vieille coutume : le vin était fait avec des raisins séchés au feu ou au soleil. Mais la Sup. S. C. mettait à son acceptation une condition : que la fermentation ne fût pas empêchée par ce procédé, mais qu'elle existât réellement.

Cette dernière réponse a été confirmée par un nouveau décret de la même Sup. S. C., du 22 mai 1901 ; il est permis d'employer, pour la messe, un vin tiré d'un moût condensé, préalablement à la fermentation, par une évaporation provenant de la chaleur artificielle, pourvu que cette opération n'ait pas empêché, de fait, la fermentation naturelle [1].

Le 30 août de la même année, le Saint-Office envoyait à tous les Ordinaires une circulaire où il rappelait aux évêques la nécessité de veiller aux fraudes possibles pour le vin et le pain du sacrifice de la messe, et leur devoir d'interdire aux prêtres l'usage d'une matière douteuse, tant sous le rapport du pain que sous celui du vin.

A noter enfin que, le 27 avril 1892 [2], le Saint-Office avait adressé à un évêque une réponse intéressante. Cet évêque avait transmis à la S. Pénitencerie, qui l'avait remise au Saint-Office, une demande qui lui était envoyée par l'un de ses diocésains. Ce correspondant exposait que le vin de ses régions gardait de l'acidité, en raison d'un excès d'acide tartrique, et que l'on corrigeait ce défaut en ajoutant à ces vins du tartrate de potasse, sel extrait des lies de vin par un procédé chimique. Il demandait si l'on pouvait traiter ainsi les vins de messe, étant donné que le tartrate de potasse ne restait pas dans le vin, mais formait, avec l'excès d'acide tartrique, un bitar-

[1] La réponse fut communiquée officiellement le 19 avril, d'où une divergence de date dans les citations des auteurs ; cf. *Canoniste Contemporain*, tome cité, p. 502.

[2] Le texte donné par les *Acta*, p. 634, est évidemment une traduction altérée, sans doute par des fautes d'impression, de la *mens* de la Sup. S. C., donnée en italien dans la *Collectanea*, t. II, n. 1757. Cf. aussi Gasparri, *Fontes juris canonici*, t. IV, p. 465, n. 1138. Ajouter des raisins secs à *du vin* ou à *des vins*, et faire fermenter, est chose impossible. D'ailleurs le texte de la *Collectanea* est là.

[1] Cf. *Collectanea S. C. Prop. Fid.*, t. II, n. 2113, et Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. IV, n. 1255, p. 534 et suiv.

[2] Réponse communiquée officiellement, le 9 mai,

trate de potasse qui tombait au fond du fût. La Sup. S. C. répondit : « *Non expedire* [1]. »

Si le pain ou le vin, d'abord matière valide, viennent à se corrompre, ils ne peuvent plus être employés à l'Eucharistie : ils sont devenus matière nulle. Il faut donc veiller à la conservation du pain et du vin du sacrifice. Le vin, en particulier, ne doit pas séjourner trop longtemps, au point d'aigrir, dans un récipient non rempli ou non bouché.

La S. C. de la Discipline des Sacrements termine cette partie de son Instruction en déclarant, vu le grand nombre d'altérations qui se produisent de nos jours, les fraudes qui peuvent provenir des progrès des sciences chimiques et que l'analyse même ne décèle pas toujours, que si les prêtres ne peuvent pas avoir une matière sacramentelle qui se fasse chez eux, et dont ils soient, ainsi, absolument sûrs, ils doivent du moins n'acquérir cette matière qu'auprès de ceux qui moulent le froment ou font le vin eux-mêmes, et qui, au-dessus de tout soupçon, peuvent affirmer qu'ils ont bien, sans aucune fraude, fait du pain de froment, ou du vin naturel et naturellement extrait du fruit de la vigne.

* *

2. Sur cette question, la S. C., le 23 mars 1929, a prescrit aux Ordinaires :

1° De communiquer aux recteurs des églises, en tenant compte des remarques, préceptes et décisions exposées dans l'Instruction, des directives pour écarter tout danger de nullité du sacrement de l'Eucharistie ;

2° De faire en sorte que dans chaque diocèse, ou cité, ou localité, suivant la nature des lieux, il y ait des personnes au-dessus de tout soupçon, surtout des religieux de l'un et de l'autre sexe, auprès de qui les recteurs des Eglises puissent se procurer en sûreté de conscience la matière valide, pain et vin, pour le sacrement de l'Eucharistie ;

3° De mettre tous leurs soins à ce que l'on n'use, pour la consécration, que d'hosties fraîches et *récentes*.

La S. C. cite à ce sujet le can. 1272 du Code, et le Rituel, tit. IV, ch. I, n. 7. Ces textes parlent seulement d'hosties *récentes,* sans aucune précision de plus. Ni le Saint-Siège, en effet, ni les auteurs n'ont jamais interprété d'une façon claire et précise ce que signifie au juste ce terme de *récentes,* et les délais qu'il comprend. Les auteurs les plus rigides parlent, avec S. Charles Borromée, de *vingt jours,* au delà desquels il ne serait jamais permis de consacrer des hosties. C'est ainsi que le cardinal Gasparri déclare s'en tenir à la règle posée par S. Charles : *vingt-huit* ou *trente jours,* dit-il [1], ajoutant que si les Ordinaires ont prescrit un temps moins long, il faut se conformer à cette décision. Many, tout en rapportant l'opinion et la précision de S. Charles, déclare que le point dépend des coutumes des lieux et que l'on doit s'en tenir aux Statuts diocésains [2]. Le P. Vermeersch, tout en notant la prescription de S. Charles, dit à son tour que les ordonnances des Ordinaires doivent être suivies, et remarque que le concile plénier de l'Amérique latine, en 1859, n. 347, a porté la même décision que S. Charles. Mais il ajoute : « *Scriptores ultra quam verisimile est, periculum corruptionis urgere solent.* »

Nous faisons nôtre cette remarque. Clément VIII, dans son bref *Sanctissimus,* du 31 août 1595, § 2, a autorisé les Italo-Grecs à conserver les hosties consacrées durant quinze jours. C'est donc qu'il ne pensait pas qu'il y eût, pendant ces quinze jours, danger de corruption. Or, les Italo-Grecs se servent de pain fermenté, et, de l'avis de tous, le pain fermenté se corrompt plus vite que le pain azyme ; cf. Gasparri, *loc cit.* : « Il faut que les Orientaux soient plus rigides que les Latins, car le pain fermenté, comme nous l'avons dit, se corrompt plus rapidement. » Il paraît donc tout à fait raisonnable, suivant l'opinion, citée par de nombreux auteurs, du chimiste Liebig, de croire que durant six semaines on peut affirmer la permanence, sans corruption, du pain azyme. L'illustre chimiste déclarait qu'au delà des six semaines, on ne pouvait pas affirmer la certitude de la conservation.

Nous pensons aussi qu'il y a de l'exagération dans le jugement porté par certains auteurs, déclarant, comme Hægy, par exemple [3] : « Si quelqu'un se procure une quantité d'hosties pour un mois et plus, et avec celles-ci renouvelle chaque semaine les saintes espèces, on comprend facilement qu'il n'atteindra pas le but cherché, et ne fera que consacrer d'anciennes hosties. » Il nous paraît qu'autre chose est de conserver dans un ciboire, dans une lunule, et par conséquent dans un tabernacle dont on ne peut changer les place, situation, exposition, etc., et de garder, ailleurs que dans un ciboire, une lunule et un tabernacle, des hosties *à consacrer.* Il nous semble évident que les chances de conservation dans le second cas sont bien supérieures que dans le premier, étant donné que l'on peut choisir le lieu et la place où l'on conserve les hosties à consacrer, et non le lieu où l'on garde les hosties consacrées, qui est nécessairement le tabernacle, nécessairement situé dans un local spécial, et à un endroit particulier de ce local.

Quoi qu'il en soit, et ceci, bien que purement négatif, est une indication, la S. C. des Rites, le 16 déc. 1826, *in Gandaven.*, n. I, ad 1 (cf. ad 2), a

[1] En vertu de cette réponse, il nous paraît impossible d'admettre la doctrine exposée en 1904 dans les *Annales des Prêtres Adorateurs* par M. l'abbé Ouvray, d'après laquelle il serait permis de mélanger au vin de l'acide tartrique, « dans la proportion de 40 à 50 grammes par hectolitre, » sous prétexte qu' « il n'en reste presque rien au bout de cinq à six mois, » et parce que « l'acide tartrique non seulement s'évapore, mais se combine avec les sels minéraux, la potasse surtout, et se transforme en tartrate de potasse, ou crème de tartre, qui se dépose dans les douelles, sur le verre des bouteilles, ou tombe dans la lie. » Ce motif, ou soi-disant motif, car des chimistes nous l'ont déclaré fort contestable, n'a pas impressionné le Saint-Office.

[1] *De SS. Eucharistia,* t. II, n. 809.

[2] *De Missa,* p. 291 et 292.

[3] Dans son *Manuel de liturgie,* 11e éd., 1922, t. I, p. 47, note 1.

déclaré que l'on ne pouvait pas suivre, mais que devait être éliminée comme un abus, la coutume de consacrer en hiver des hosties vieilles de trois mois, et en été des hosties vieilles de six. Plus récemment, la S. C. de la Discipline des Sacrements, le 7 déc. 1918, a résolu que l'on ne pouvait pas suivre la coutume de ceux qui ne se procuraient des hosties à consacrer que tous les deux ou trois mois.

Il paraît donc possible de dire actuellement, dans les circonstances communes, c'est-à-dire en dehors de tous climats spéciaux, et sauf prescriptions spéciales des Ordinaires, — qui doivent toujours être suivies en pratique, quoi qu'il en soit des opinions théoriques, cf. can. 1272, — qu'un prêtre qui consacre pour sa messe une hostie qui n'a pas plus de cinq semaines, et, pour les distribuer aux fidèles, des hosties qui n'ont pas plus de quatre ou cinq semaines (selon qu'elles demeureront dans le ciboire une semaine ou deux), ne va contre aucune prohibition de l'Eglise, et se tient dans les limites normales d'un temps qui ne laisse aucune crainte de corruption de la matière sacramentelle, en pain azyme.

II. — Administration de l'Eucharistie

1. La S. C. insiste sur la nécessité d'empêcher que des fragments d'hosties consacrées, fragments qui contiennent tous le corps et le sang du Christ, soient profanés, tombant des hosties que l'on distribue aux fidèles, et non recueillis.

Le premier moyen, ici encore, pour éviter la profanation, c'est que les hosties soient bien fabriquées, et par des personnes à la fois honnêtes, expérimentées dans ce genre de fabrication, et munies d'instruments appropriés. La S. C. fait remarquer, et c'est fort juste, que dans le cas l'honnêteté ne suffit pas du tout. Il est évident que les religieux et les religieuses sont éminemment *aptes* à avoir ces trois qualités ; mais il ne faudrait pas, en fait d'instruments, par exemple, qu'ils se contentent, comme c'est arrivé, d'avertir le prêtre que leurs outils étant usés, les hosties qu'ils fournissent ont beaucoup de fragments et ne sont pas nettement coupées ; il sera nécessaire, dans le cas, ou de réparer les outils, ou bien, s'ils ne peuvent pas être réparés, de les changer contre de neufs, appropriés à leur office suivant les intentions de l'Eglise.

En second lieu, le prêtre devra ne pas omettre ce dont la rubrique du Missel lui fait un devoir lors de la préparation du calice, à savoir : d'enlever des hosties les fragments qui sont prêts à se détacher, en passant les hosties entre le pouce et l'index de la main droite. La même opération devra être faite par celui qui placera les hosties dans un ciboire à consacrer. A ce propos, la S. C. remarque, et très justement, qu'il est opportun que les hosties ne soient pas massées sans ordre aucun, dans le ciboire, autant que celui-ci peut en contenir. A cette façon de faire, il y a un double inconvénient : le frottement des hosties produit des détachements de parcelles souvent nombreuses, et de plus il y a une réelle difficulté de prendre une hostie dans ce tas informe, sans en entraîner une autre, qui facilement sera projetée hors du ciboire. Nous avons été parfois obligé, en distribuant des hosties à prendre dans des ciboires ainsi remplis, d'en extraire au préalable un bon nombre que nous laissions sur le corporal, contrairement aux rubriques, bien sûr, mais nécessairement, et non par notre faute, car il valait mieux encore distribuer la communion, le Saint-Sacrement étant sur l'autel, que de nous exposer, et presque à coup sûr, à laisser tomber du ciboire des hosties consacrées, durant la distribution. Il est inadmissible à tous égards que des prêtres ou des religieuses préparent ainsi des ciboires, entassant pêle-mêle des hosties jusqu'à trop plein. Elles doivent au contraire être convenablement rangées dans le ciboire, placées une à une, avec le respect qui convient, et avec le souci de ne pas occasionner des accidents graves d'irrespect et de profanation dans la distribution : *Prudens erit easdem particulas non acervatim in pyxidem injicere, sed singulas in eadem apte disponere.*

En troisième lieu, la S. C. appelle l'attention sur la nécessité qu'il y a d'éviter que le prêtre ne trouve sur l'autel, corporal, nappes, etc., des débris provenant des cierges, débris qu'il est parfois difficile de distinguer de parcelles d'hosties. Si la cire est de bonne qualité, généralement ces circonstances ne se produiront pas. Du moins faut-il que les corporaux, les nappes d'autel, les pales, le purificatoire, soient propres. Les auteurs liturgiques indiquent, suivant la tradition, un temps, plus ou moins long suivant le nombre de prêtres célébrant, pendant lequel tous ces divers linges sacrés peuvent servir, et non point au delà. Ces prescriptions ou indications sont sages, dictées par l'expérience et non pas par une manie de légiférer à propos de tout : pourquoi ne pas les suivre ? Et pourquoi voit-on aussi tant d'églises, et non des moindres, où les autels ne sont jamais couverts, le reste de la journée et la nuit, après la célébration des messes ?

En quatrième lieu, la S. C. remarque que dans plusieurs églises, au milieu du siècle dernier, pour mieux recueillir les fragments qui peuvent tomber des hosties consacrées que l'on distribue, et qui facilement de la nappe de communion seraient jetées à terre, la très prudente coutume s'est introduite d'user d'un petit plateau, que les fidèles recevant la communion tiennent eux-mêmes sous leur menton. Moyen plus facile et plus sûr qu'une nappe étendue, déclare justement la S. C., de retenir, et ensuite de recueillir les fragments. D'où la S. C. des Rites, consultée sur cet usage, répondit, le 16 mars 1876, sans s'y opposer : *Non esse interloquendum,* « ce qui fit que l'usage commença à être introduit dans plusieurs régions, et se répandit largement [1] ».

[1] Nous avons vainement cherché cette réponse de la S. C. des Rites dans les *Decreta authentica*. Elle ne se trouve pas

Enfin, la S. C. fait observer que des précautions spéciales sont nécessaires, lorsque la messe, avec l'autorisation du Saint-Siège ou des Ordinaires (quand ceux-ci peuvent la donner d'après le droit), est célébrée en plein air, s'il y a du vent. Pour éviter alors la dispersion des fragments d'hosties consacrées, on aura soin d'entourer l'autel de la célébration, sur ses côtés, de fermetures stables, *tabulis*, en bois, ou de placer sur l'autel un *velum* dont les pentes descendront, protégeant l'autel et l'entourant de trois côtés, derrière, à droite et à gauche ; ou d'obvier, d'une autre manière suffisante, à tout danger de profanation.

* *

2. En conséquence de ces remarques, et sous ce rapport, la S. C. ordonne aux évêques :

1° De donner aux recteurs des églises des instructions accommodées à ces remarques, préceptes et décisions ;

2° De faire un devoir aux recteurs des églises de veiller à ce que les hosties dont ils se servent n'aient pas de fragments : de les enlever avec soin, s'il y en a, dans chaque hostie qu'ils consacreront ; ou au moins, s'il faut préparer à la fois un très grand nombre d'hosties *(ingens... numerus)* de les passer légèrement au crible, de les secouer, pour faire tomber ces fragments avant la consécration ;

3° D'avoir soin que les hosties consacrées soient conservées dans un endroit qui ne soit pas trop sec ni trop froid, afin qu'elles ne deviennent pas friables à l'excès ;

4° Dans la distribution de la Ste Eucharistie, en plus de la nappe de communion étendue sur la Ste Table, ou devant les fidèles communiant, on devra user d'un plateau, fait d'argent ou de métal doré, à surface unie, que les fidèles tiendront eux-mêmes sous leur menton. Ce plateau devra toujours être employé, sauf seulement dans les deux cas où la Ste Eucharistie sera distribuée soit par un évêque, ou un prélat célébrant pontificalement, soit à la messe solennelle. Dans ces deux cas, en effet, l'usage de ce plateau serait inutile; puisque soit un prêtre assistant, soit un diacre, tient la patène de la messe sous le menton des communiants.

Le plateau prescrit peut avoir la forme d'une patène, ou la forme hexagonale, ou la forme rectangulaire [1]. La S. C. déclare, en effet, ne pas vouloir repousser ceux qui sont actuellement en usage dans les églises diverses, fussent-ils simplement argentés. Mais lorsque l'argenture aura disparu par l'usure, il y aura évidemment obligation de les faire dorer. Il est simplement requis que ces plateaux soient en métal, ou en argent [1], et qu'ils soient dorés à l'intérieur; qu'ils n'aient aucune sculpture, ou gravure de quelque sorte que ce soit, à l'intérieur (les sculptures ou dessins retiendraient facilement les parcelles), et qu'ils soient aptes à recueillir les fragments.

S'il y a des fragments sur ce plateau après la distribution de la communion, et si la communion est donnée pendant la messe, ces fragments, à l'aide du doigt purifiant le plateau comme il purifie la patène de la messe, seront répandus avec grand soin dans le calice et pris par le célébrant avec les ablutions [2]. Si la communion est distribuée en dehors de la messe, ces fragments, par purification opérée comme dans le premier cas, seront versés dans le ciboire.

Les fidèles seront avertis avec soin [3] d'éviter qu'en plaçant sous leur menton le plateau requis, en le donnant au prêtre, en le faisant passer à leur voisin de communion, ils renversent ce plateau, ou l'inclinent, ce qui ferait tomber et se disperser les fragments qu'il pourrait contenir.

Les termes dont use la S. C. indiquent que la distribution de la Ste Communion achevée, le dernier fidèle communié donnera au prêtre le plateau, et le prêtre l'apportera lui-même sur l'autel. Sans doute en sera-t-il de même après la communion donnée à une rangée de fidèles : le dernier de la rangée le donnera au prêtre, qui l'emportera lui-même du côté de l'évangile à celui de l'épître, où il continuera de distribuer la communion. En distribuant la communion, le prêtre aura évidemment soin de ne pas aller trop vite, et de ne pas communier un fidèle avant que celui-ci ait entre ses mains le plateau qu'il doit tenir sous son menton.

5° Les Ordinaires devront faire tous leurs efforts pour obtenir des recteurs des églises qu'ils maintiennent la propreté des autels, et de tout ce qui sert à recevoir les espèces, ou en approche : nappes, corporaux, pales, purificatoires, calices, ciboires, tabernacles. Ils leur diront que leur conscience est gravement chargée de l'observation des prescriptions qui leur seront faites, conformément à l'Instruction de la S. C.

III. — Conservation de l'Eucharistie

L'Instruction de la S. C. porte sur la garde de la Ste Eucharistie durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte. Les prescriptions à commu-

à cette date dans le recueil officiel et authentique, ni même à aucune autre, si nous en croyons le mutisme absolu de la table aux mots *Communio* et *Patena*. Nous ne pouvons pas nous empêcher, par ailleurs, de remarquer que l'interprétation donnée par la S. C. de la Discipline des Sacrements à la réponse : *Non esse interloquendum*, d'une S. C. Romaine, est absolument nouvelle, et que, si elle doit être généralisée, elle est absolument opposée au sens que tous les auteurs donnaient à cette formule, et à la conclusion qu'ils en tiraient unanimement.

[1] Nous n'avons sans doute nul besoin de faire remarquer à nos lecteurs qu'une patène consacrée, et servant déjà au saint sacrifice, ne peut pas être employée à cet usage et être ainsi livrée aux attouchements des fidèles.

[1] Ils peuvent, c'est bien incontestable, être en or. — On nous a demandé s'ils devaient être consacrés, comme la patène de la messe. Evidemment *non*, puisqu'ils doivent circuler dans les mains des fidèles. La nappe de communion elle-même n'a pas besoin d'être bénite. Et si le ciboire doit être bénit, la S. C. ne formule aucune prescription de ce genre pour le plateau de communion.

[2] Si la question de répugnance, ou autre semblable, hygiène, etc., se pose, on la résoudra suivant les principes ordinaires et les décrets de la S. C. des Rites, pour pareils cas.

[3] Il faudra évidemment que l'on fasse sur ce point l'éducation des fidèles, et ce ne sera sans doute pas chose négligeable en beaucoup de lieux. Sans doute les Ordinaires donneront-ils aux curés et recteurs des églises des instructions spéciales sur ce point.

niquer par les Ordinaires concernent ce point, mais sont aussi plus générales.

1. La garde de la Ste Eucharistie durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte, a deux fins : la messe des Présanctifiés du Vendredi Saint, et la communion des fidèles.

A) L'hostie consacrée le Jeudi Saint, et réservée pour la messe des Présanctifiés, doit être conservée à un autel situé dans l'intérieur de l'église, orné le mieux possible, avec des lumières, des tentures et des fleurs. Il est interdit d'y placer des reliques, des images des saints, même de la Ste Vierge et de S. Jean l'Evangéliste, et aussi des tentures noires ou *lugubres,* violettes par conséquent, ainsi que des statues ou des tableaux représentant des scènes de la Passion : l'autel élevé orné pour recevoir l'hostie ne représente que l'institution de la Ste Eucharistie et la sépulture de Notre-Seigneur.

Le coffre, ou tabernacle, où l'on dépose la Ste Hostie avec le calice, doit être constitué de telle façon que le calice n'apparaisse aucunement (ainsi il ne peut pas être de verre), de telle sorte aussi qu'il puisse être fermé à clef. Sur la porte, on n'apposera pas des scellés. Ce sont là les rubriques du Missel et les prescriptions de la S. C. des Rites. La S. C. de la Discipline des Sacrements cite deux de ces décrets : celui du 15 déc. 1896, *Romana,* qui interdit les statues représentant la Ste Vierge, S. Jean l'Evangéliste, Ste Marie-Madeleine, les soldats gardant le sépulcre, ou autres du même genre, sauf coutume *antique,* que l'évêque *peut* tolérer ; et celui du 7 déc. 1844, *Narnien,* ad 4, qui décide que la clef du tabernacle où sont renfermés l'hostie et le calice doit être remise au prêtre qui célébrera la messe des Présanctifiés, et gardée par lui. Elle note ensuite un certain nombre de décrets, huit exactement, qui depuis le 6 déc. 1631 jusqu'au 14 juin 1845 ont donné la même réponse.

B) Après l'office et la messe du Jeudi Saint, l'on doit, dans les églises paroissiales ou autres d'où l'on porte la communion aux malades, conserver dans un ciboire des hosties consacrées, en nombre plus ou moins grand, suivant les besoins prévus. La S. C. rappelle les règles édictées à ce sujet.

D'après les rubriques, ces hosties doivent être placées en dehors de l'église, près de la sacristie, pour que le prêtre puisse plus commodément les prendre, sans passer par l'église pour les porter aux malades. Là, on doit les conserver avec la décence et les honneurs dus au T. S. Sacrement, mais non pas les exposer à la vénération des fidèles : on ne les garde que pour le service éventuel des malades en danger de mort. Régulièrement, le lieu où l'on dépose ces hosties, c'est un autel ou une chapelle près de l'église, ou le *sacrarium,* ou tout autre endroit sûr, décent et clos ; cela peut être encore un lieu décent de la cure ou habitation du curé, qui n'est pas livré aux usages profanes et domestiques, et où n'est pas à craindre quelque danger d'irrévérences. On y prépare un tabernacle fermant à clef, et une lampe brûlera perpétuellement devant. Le ciboire y est déposé depuis le Jeudi Saint : d'après les rubriques, pendant que le chœur, à la fin des vêpres, récite à genoux le *Miserere.*

Dans les lieux (sans doute rares, si le clergé a le bon esprit d'obéissance aux lois de l'Eglise) où l'on ne peut pas suivre, faute de place apte, ces dispositions, on pourra mettre la sainte réserve dans le reposoir même dressé, ou l'autel orné, pour le calice et l'hostie de la messe des Présanctifiés, derrière ce calice. Mais on ne pourra l'y laisser que jusqu'après la messe des Présanctifiés. Cet office célébré, le matin du Vendredi Saint, on placera la sainte réserve dans une chapelle éloignée, peu en vue dans l'église : car il ne faut pas l'exposer à l'adoration ou à la vénération des fidèles, ce serait contraire aux intentions de l'Eglise. Une lampe allumée brûlera toujours devant le St-Sacrement.

S'il existe une église où il n'y a pas d'autre chapelle que celle du reposoir, et où il n'est pas possible d'observer les prescriptions générales et communes, on laissera, du Vendredi Saint au Samedi Saint, le St-Sacrement dans cette unique chapelle, mais on aura soin d'en enlever toutes les garnitures qui l'ornaient du Jeudi au Vendredi Saints, et l'on n'y entretiendra qu'une seule lampe allumée.

Enfin, dans les églises où l'on ne célèbre pas l'office du Jeudi Saint, ni par conséquent celui du Vendredi Saint, et où cependant la charge de donner la communion aux mourants oblige à garder la sainte réserve, le ciboire peut être gardé à l'autel habituel jusqu'au coucher du soleil le Jeudi Saint. Depuis ce moment-là jusqu'au Samedi Saint, le St-Sacrement doit être conservé à part, suivant les divers modes possibles ci-dessus indiqués.

Sur tous ces points, d'ailleurs, dit la S. C., s'il surgit quelque doute ou une difficulté, les évêques devront déterminer quel est le lieu le plus approprié à la garde de la sainte réserve. Il leur appartiendra, de même, de faire disparaître les abus qui pourraient exister ou se glisser en ces matières.

* *

2. En ce genre d'idées et de faits, la S. C. ordonne aux Ordinaires :

1° De donner aux recteurs des églises des instructions en conformité avec les principes, prescriptions, ou décrets de l'Eglise ;

2° De rappeler à ces recteurs les règles qui concernent le renouvellement fréquent des hosties consacrées. Ce renouvellement doit avoir lieu tous les huit jours, ou au moins tous les quinze. Le Cérémonial des Evêques fixe tous les huit jours ; les constitutions *Allatæ* et *Etsi pastoralis,* de Benoît XIV, donnent la même indication, mais en mentionnant la tolérance des quinze jours, qui est le dernier délai. Les tabernacles où les hosties sont enfermées ne doivent être ni humides, ni

trop froids. S'ils sont humides, les hosties moisiront ; s'ils sont trop secs et trop froids, elles deviendront friables.

3o Pour ce qui est de la garde des hosties durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte, les Ordinaires verront l'intention des rubriques et des décrets de la S. C. des Rites. Ils sauront que ces hosties consacrées ne sont pas conservées pour être exposées à la vénération des fidèles, et que cette vénération est même interdite. Cependant ils mettront tous leurs soins à procurer au St-Sacrement, suivant les possibilités des lieux divers, tout l'honneur qu'il convient de lui rendre.

* *

L'Instruction se termine par l'ordre donné aux Ordinaires de renseigner la S. C. sur ce qu'ils auront cru devoir faire pour assurer son exécution. Ces renseignements devront être adressés à la S. C. dans le délai d'un an.

Comme nos lecteurs l'auront remarqué, cette Instruction est adressée aux évêques. Les prêtres devront attendre leurs directives, et, jusqu'à ce qu'ils les auront reçues, se contenteront d'appliquer les décrets et règlements anciens, qu'ils ont trouvés et étudiés dans les liturgistes, sans absolument rien innover. Les présentes prescriptions, en ce qu'elles ont de nouveau, sont adressées aux évêques et exigent leur intervention. Chacun l'attendra.

Des annotations dont le secrétaire de la S. C. de la Discipline des Sacrements, Mgr Jorio, a fait suivre les instructions de la S. C., on remarquera le no 12, où il est parlé du soin que doivent mettre les curés à rendre facilement reconnaissable, dans leur église, l'autel du St-Sacrement. Cela évitera bien des irrévérences de la part de ceux qui entrent dans l'église, et il faudrait habituer les fidèles à aller d'abord saluer le St-Sacrement. Il y a bien des façons qui permettent de faciliter la distinction de son autel. Ce sera déjà beaucoup si les prescriptions liturgiques sont suivies, si l'autel, en conséquence, est mieux orné, décoré de fleurs, et si le tabernacle est enveloppé, comme c'est nécessaire, par le conopée aux couleurs liturgiques.

Disons enfin, en terminant, que l'Instruction étant adressée aux Ordinaires, sans plus, ce ne sont pas seulement les Ordinaires des lieux qui en sont les destinataires, mais aussi les Ordinaires réguliers, les prélats réguliers pour leurs religieux. C'est pourquoi S. S. Pie XI a ordonné spécialement, le 25 mars 1929, après avoir approuvé l'Instruction, qu'elle soit envoyée aussi à ces prélats. Du reste, comme chacun sait, dans les églises où pénètrent les fidèles soumis aux Ordinaires des lieux, les réguliers ne peuvent pas arguer de leur privilège de l'exemption, et ils doivent se soumettre aux ordonnances de ces mêmes Ordinaires des lieux.

Q. — Jean est gravement offensé par Robert. Peu après, ils se rencontrent ; Robert salue, et Jean ne lui rend pas son salut. Dans la récitation quotidienne de l'Oraison dominicale, Jean veut positivement exclure Robert des prières communes, parce qu'il n'est pas tenu, dit-il, de prier tous les jours pour son ennemi. Il déclare enfin qu'il ne priera pas pour Robert le Vendredi Saint. Il prie même quelquefois pour que Dieu envoie des malheurs et des maladies à Robert, afin que celui-ci finisse par reconnaître son tort.

On demande : 1o Quelle est l'obligation d'aimer ses ennemis ? 2o Comment Jean pèche-t-il dans sa manière d'agir ?

R. — I. Haïr son ennemi, n'est-ce pas un sentiment naturel au cœur de l'homme, tout comme d'aimer son ami ? Car l'ennemi, c'est le mal, notre mal. Comme l'ami personnifie la similitude de notre être jusqu'à devenir l'*alter ego*, l'ennemi exprime la contrariété formelle des sentiments, des tendances, des désirs, des vouloirs. La nature a horreur du mal : jusque dans les êtres inanimés c'est un duel à mort entre les éléments contraires, entre l'eau et le feu, par exemple. D'instinct les animaux se recherchent ou se fuient : l'agneau a horreur du loup. Et les hommes ne se haïraient pas quand ils sont ennemis ?

Et pourtant, il y a un commandement d'aimer ses ennemis : « *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos,* » dit le Christ. Le commandement nouveau qu'il a apporté sur la terre va jusqu'à prescrire l'amour des ennemis.

Rien de plus raisonnable ni de plus conforme à la nature, malgré l'apparente contradiction. Car nos ennemis sont comme nous des hommes, des créatures faites à l'image de Dieu, appartenant à la grande famille humaine. Rien qu'à ce titre, nous devons les aimer déjà comme des frères ; autrement, c'en serait fait de la société elle-même. C'est un précepte de la loi naturelle.

Beaucoup l'ont ignoré, ce précepte, parce qu'il n'est déjà qu'une conclusion des premiers principes, qui, eux, sont inscrits dans le cœur de l'homme. Mais il n'en est pas moins de l'ordre naturel. Au cours des siècles, il a subi des éclipses et a paru sombrer parfois dans l'antagonisme des passions humaines. Pourtant quelques sages, Socrate, Cicéron, Sénèque, ont vanté la charité à l'égard de l'ennemi comme une vertu, et dans la Bible on lit des exemples admirables de cet amour. Mais il fallait le Christ pour lui donner tout son éclat et toute sa portée.

Si l'on nous ordonne d'aimer nos ennemis, ce n'est pas certes en tant qu'ils sont nos ennemis, c'est-à-dire, sous cet aspect qu'ils sont notre mal ; mais c'est en tant qu'ils sont comme nous des hommes, appelés à la même béatitude éternelle. Ce n'est donc pas leur volonté perverse ou la haine dont ils nous poursuivent, que nous aimons en eux, ce qui fait qu'ils sont nos ennemis : ce serait vouloir notre propre mal et le leur, et rien ne serait plus contraire à la charité. Mais nous aimons en eux notre prochain, l'image de Dieu, et nous détestons leurs défauts : et cela, c'est la vraie charité. Bref, nous aimons nos ennemis, non pas

*parce qu'*ils sont nos ennemis mais *quoiqu'*ils soient nos ennemis.

Nous les aimons, et devons les aimer. Mais cet amour a des bornes. Car nous ne les aimerons pas, certes, à l'égal de nos amis, pour lesquels notre sensibilité entre en émoi et notre cœur bat plus fort quand nous leur témoignons par des signes plus particuliers, à eux seuls réservés, les tendres sentiments de notre âme à leur égard. La charité n'exige pas pour nos ennemis ces préférences, mais elle réclame seulement que nous ne les mettions pas à l'écart de ce sentiment général d'affection dont nous entourons universellement notre prochain. Car, si nous nous souvenons que la charité envers le prochain est intimement liée à la charité envers Dieu, dont elle est comme le prolongement, nous comprendrons facilement que nous n'aurions plus l'amour de Dieu, qui consiste à aimer tout ce qu'il aime, si nous bannissions de notre amour ce prochain, notre ennemi, qui est sa créature aimée.

Tout cela, S. Thomas l'affirme en ces termes : « Dilectio inimicorum tripliciter considerari potest : uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici, et hoc est perversum et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. » Ce dont il s'explique plus loin : « Inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici ; unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim eis nobis displicere, quod nobis inimici sunt. » Et reprenant : « Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali : et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis ; ut scilicet aliquis diligens Deum, et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. » (IIa-IIæ, q. 25, art. 8).

Toutefois, si un amour particulier qui se manifeste par des attentions spéciales vis-à-vis de nos ennemis pris en particulier, n'est pas exigé d'une façon absolue par le précepte de la charité, il l'est cependant comme disposition de notre âme, en ce sens que nous devons être disposés, le cas échéant, si la nécessité l'exigeait, à traiter un ennemi comme un ami : « Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet, aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud *non est de necessitate charitatis absolute...* Est tamen de necessitate charitatis *secundum præparationem animi*, ut scilicet, homo habeat animum paratum ad hoc, quod singulari inimicum diligeret, *si necessitas occurreret.* » (S. Thomas, *loc. cit.)* [1].

Il y a donc un commandement d'aimer nos ennemis. Essayons maintenant d'en préciser les obligations particulières, afin d'apprécier la conduite de Jean.

II. — Remarquons d'abord que l'amour, avant de se manifester, est un sentiment intérieur du cœur, un acte de la volonté qui se tourne vers l'objet de son amour pour lui désirer et lui vouloir du bien. Pour aimer, il faut donc avant tout déposer tout sentiment de haine et de vengeance à l'égard de son ennemi. L'amour exclut la haine. C'est pourquoi l'apôtre S. Jean écrit : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est un meurtrier, et vous savez qu'aucun meurtrier n'a la vie éternelle demeurant en lui. » (I Jo., III, 14-15). L'inimitié haineuse est donc matière à péché mortel, *gravis ex genere suo.*

Incompatible avec l'amour et intrinsèquement mauvaise, la haine d'inimitié se manifeste souvent par des souhaits pleins de malice, des imprécations et des malédictions, des désirs, des paroles et des actes de vengeance. Ainsi Jean souhaite du mal à Robert ou tout au moins prie Dieu de lui envoyer quelque malheur.

De tels actes cependant ne procèdent pas toujours de la haine et partant ne sont point toujours des péchés. Ainsi, souhaiter un mal temporel à son ennemi pour qu'il se convertisse, pour que la douleur l'invitant à réfléchir le ramène vers Dieu de qui il s'est éloigné, n'est pas un péché. Vouloir, en effet, désirer et souhaiter une épreuve temporelle qui ramènera la vie surnaturelle dans une âme, ce n'est pas haïr, mais aimer de la meilleure charité, car le bien de l'âme prime le bien du corps, puisqu'il vaut mieux perdre la vie du corps pour assurer celle de l'âme. Pareillement, désirer un mal temporel, la mort même de son ennemi pour qu'il cesse de nuire, n'est pas une faute, quand l'ordre de la charité est respecté. Ainsi celui qui aurait désiré la mort de l'hérésiarque Luther et qui l'aurait souhaitée, ne voulant pas autre chose que le salut des âmes qu'il pervertissait par son hérésie, n'aurait point péché.

Si la vengeance est interdite, il n'est pas défendu cependant de demander justice à son ennemi, de l'appeler devant le juge pour obtenir réparation des dommages qu'il a causés à notre honneur ou à nos biens. L'amour n'exclut pas la justice, il en réclame les rigueurs, au contraire, parfois impérieusement, pour l'amendement du coupable, pour l'exemple salutaire, pour le bien de la société.

Mais il est évident que la clémence est plus noble : Auguste fut plus grand en pardonnant à Cinna. Le pardon des injures pourtant n'est point facultatif. Il devient un devoir auquel l'injurié ne peut se soustraire, quand l'offenseur faisant amende honorable implore son pardon. Non pas que l'offensé doive renoncer à la réparation des dommages causés par une injustice, mais qu'il pardonne l'offense, éloigne de son cœur l'aversion et la haine à l'égard de son ennemi. Non pas non plus qu'il doive se jeter à son cou pour lui prodiguer des marques d'amitié spéciales, mais qu'il ne lui refuse pas les signes d'urbanité qu'on

[1] L'on ne peut s'empêcher, à la lecture de ce passage, de songer aux victimes de la grande guerre, à ceux qui jonchaient le champ de bataille après l'affreuse mêlée, et que les brancardiers venaient relever indistinctement, amis ou ennemis, pour leur prodiguer également, selon l'urgence, les soins nécessités par leur état. Au poste de secours, il n'y avait plus que des blessés. — Il nous souvient d'avoir lu sur la tombe commune où un Français et un Allemand étaient couchés : « *Im Leben feind, in dem Tod freund.* »

donne ordinairement à ceux de la même condition qui ne nous ont pas offensé ; et encore, à condition que des raisons spéciales ne légitiment pas, pour un temps, le refus de ces signes communs d'amitié, par exemple, pour mettre en relief une juste indignation ou une grande douleur, pour infliger au coupable un opprobre qui l'empêchera de nuire désormais, pour prévenir le prochain et le mettre en garde en éveillant son attention.

Ces notions rappelées, venons-en à la conduite de Jean.

1° Il ne rend pas le salut à Robert qui l'a offensé gravement. — Rendre le salut est, en général, une marque commune de politesse qu'on ne refuse pas même à un étranger. L'omettre ostensiblement est tenu pour une injure grave, objectivement s'entend.

Pourtant, avant de taxer Jean de faute mortelle, il faudrait savoir en quelles circonstances il a refusé le salut. Immédiatement après l'offense, qui a été grave, il a voulu peut-être marquer son indignation et faire comprendre à un individu qui ne s'en rendait pas assez compte, la gravité de l'injure. En ce cas, refuser une fois le salut n'eût pas été péché grave, si toutefois Jean avait déposé intérieurement tout sentiment de haine. Nous voulons croire que pour un motif de ce genre, il est indemne de faute. Mais s'il persistait longtemps dans ce refus, nous refuserions de tenir sa conduite pour exempte de péché, car elle dénoterait bel et bien en lui un certain esprit de vengeance. La charité, en effet, est bénigne, et surtout mesurée dans le blâme qu'elle croit devoir infliger. En refusant plusieurs fois de rendre le salut donné, Jean deviendrait lui-même offenseur, et en matière grave.

2° Dans la récitation quotidienne de l'Oraison dominicale, Jean veut positivement exclure Robert, sous prétexte qu'il n'est pas obligé de prier tous les jours pour son ennemi. De plus, il déclare qu'il ne priera pas pour lui le Vendredi Saint. — Voilà qui est certainement un péché mortel, car exclure d'une manière positive notre prochain de nos prières faites pour tous, est une faute grave contre la charité. C'est ce que fait Jean, car même s'il se présente une occasion particulière de faire une prière commune pour son ennemi, par exemple le Vendredi Saint, il l'en exclut formellement.

Sans doute, il n'y a pas d'obligation stricte de prier chaque jour pour ses ennemis ; mais il y a obligation de ne pas les exclure, si nous prions, de nos prières faites pour tous. S. Thomas, relativement à la prière faite pour nos ennemis, écrit : « Eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare... Necessitatis est, ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali. » (IIa IIæ, q. 83, art. 8). Ces paroles sont une application de la doctrine exposée et confirmée par un exemple en cet autre passage que nous citons : « Sunt enim quædam signa, vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi : puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo ; aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati : et talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti : si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ. » (IIa-IIæ, q. 25, art. 9). La prière est comparable à l'aumône. Prenez alors un riche qui fait l'aumône à tous les pauvres de la paroisse ; s'il la refuse à l'un déterminé d'entre eux, alors qu'il a encore de quoi la lui donner, il lui fait un affront public, qui est un manque de charité marquant son esprit d'animosité, d'inimitié, signifié par cette exclusion. Au contraire, si le riche appelant tous les pauvres à recevoir de lui une aumône vient à manquer pour la faire à l'un d'eux, et alors choisisse pour cette exception obligée le pauvre qui fut son ennemi, on ne verra pas dans sa conduite un signe d'inimitié positive ; mais on comprendra que selon l'ordre de la charité, il a d'abord servi ses amis, et on conclura tout au plus que le pauvre excepté était parmi les indifférents. Et d'où cette différence ? De ce que, comme le dit S. Thomas, les signes communs de l'amitié sont de précepte, mais pas les signes particuliers. Il en va de même pour la prière.

Jean peut donc dire qu'il ne priera pas en particulier pour son ennemi Robert. Il n'y est pas obligé (bien que ce soit mieux et conseillé), car c'est là un signe particulier de l'amitié, en exceptant toutefois, comme pour l'aumône, le cas d'extrême nécessité. Il est seulement tenu à être dans la disposition de le faire, le cas échéant, si la nécessité l'y obligeait. Mais quand il fait une prière commune comme le *Pater*, une prière pour tous comme celle du Vendredi Saint, il est dans la situation du riche qui, appelant tous les pauvres à l'aumône et pouvant donner à tous, pèche gravement en exceptant son ennemi. Il lui refuse un signe de charité dû à tous, de nécessité de précepte.

On voudrait excuser Jean de péché grave en pensant que pourtant il n'a pas au fond de son cœur le désir foncier d'exclure de toute participation au bénéfice de sa prière son ennemi Jean. Mais on ne le peut pas, car les faits démontrent le contraire. En effet, le Vendredi Saint se présente où il pourrait englober Robert dans une prière commune qui ne revient qu'une fois l'an, et il l'exclut formellement. Comment interpréter un tel entêtement, sinon comme un acte d'hostilité, d'antipathie, d'inimitié ?

3° Il prie quelquefois pour que Dieu envoie des malheurs et des maladies à Robert, afin que celui-ci finisse par reconnaître ses torts. — Si vraiment il prie à cette intention avec le sincère désir de voir son ennemi revenir à de meilleurs sentiments, c'est de sa part un acte de charité. Et il nous faudrait peut-être revenir sur notre déci-

sion précédente pour l'excuser, non de tout péché, mais de péché mortel, quand il excluait Robert de ses prières communes. Mais nous nous y refusons jusqu'à preuve manifeste du contraire. Car étant donnée l'opiniâtreté de Jean à refuser une prière commune, nous pensons tout simplement que sa prière actuelle est plutôt motivée par sa haine que par son amour. Car il envisage beaucoup moins d'abord l'offense faite à Dieu par Robert que la propre injustice dont il a été victime : sa prière part de l'égoïsme. Ce qui nous donne à le penser, c'est qu'il désigne à Dieu les punitions par lesquelles il pourrait corriger Robert : il réclame des malheurs et des maladies, mots qui dans son esprit ont encore un sens plus précis. S'il était mu par la charité, il se contenterait de demander simplement la conversion de Robert, laissant à Dieu le choix des moyens. La sincérité et la charité de Jean, étant donné ce qui précède, nous sont plus que suspectes ; c'est pourquoi nous craignons fort que sa prière ne soit un péché mortel.

Q. — Je ne comprends pas qu'on puisse dire que « la grâce sanctifiante, étant une *véritable participation de la nature divine,* l'être divin *se déverse* en nous ». Cette phrase est extraite du livre : *Le mystère de la Sainte Trinité,* du P. Hugon, O. P., p. 169. Un peu plus loin, l'auteur ajoute que la grâce est « *un écoulement* de la nature divine ». Plus loin encore : « La grâce sanctifiante, du fait qu'elle nous donne une participation de la nature divine, nous rend enfants de Dieu. N'est-il pas fils véritable, *celui qui a reçu la nature de son père ?* »

Cette idée n'est-elle pas exagérée ? N'ouvre-t-elle pas la porte au panthéisme ? Comment définir la grâce « une participation de la nature divine » ? Cette nature étant simple ne saurait entrer en participation. D'autre part, la grâce est une qualité créée. Comment quelque chose de créé peut-il appartenir à la nature divine ? Il y aura toujours une distance infinie. La grâce est un accident de l'âme : peut-il y avoir des accidents dans la nature divine, à nous communicables ?

Pour donner cette définition, on s'appuie, je le sais, sur II Pet. I, 4, « *ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ* ». Le mot *consortes* n'a-t-il pas un autre sens que participation ? — On s'appuie également sur S. Thomas qui dit : « *Per gratiam anima participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem* » (Ia-IIæ, q. 110, a. 4). On néglige trop, ce semble, le « *per quamdam similitudinem, per quamdam regenerationem* ». S. Thomas ne l'a pas inséré sans de bonnes raisons.

Ne pourrait-on pas définir la grâce : « Une qualité surnaturelle, créée par Dieu, plus belle, plus noble que tout ce que l'intelligence peut comprendre ou concevoir, inhérente à notre âme et qui nous rend dignes de Dieu, dignes d'être appelés ses enfants adoptifs et d'être réellement son temple » ?

R. — Ce qui fait votre difficulté, c'est que vous comprenez la participation à la nature divine dans le sens d'une participation à l'être même de Dieu. Cette participation (que certains théologiens ont voulu néanmoins soutenir) est radicalement impossible. Une participation à l'être même de Dieu serait une participation à l'être par essence, à l'acte pur, dont l'attribut est précisément l' « unicité » et, mieux encore, l'incommunicabilité. « Rien, en dehors de Dieu, ni par sa nature ni par sa grâce, ne peut dans un degré quelconque devenir un être pur, un être en qui l'essence soit d'être, une chose enfin qui soit à soi-même son être. L'être par essence est l'*être imparticipé.* Donc, participer à la nature divine en tant qu'elle est l'être par essence, en d'autres termes, posséder à quelque degré qu'on le suppose ce *mode d'être,* ce serait devenir un être *imparticipé,* tout en restant par hypothèse un être participant et *participé* [1]. » C'est à ce point de vue que se justifient les contradictions que notre correspondant relève si opportunément : essence divine, simple, qui ne peut entrer en participation ; — nature divine, incréée, incommunicable à un être créé, surtout sous la forme d'un accident.

C'est donc en un sens différent que nous appelons la grâce une « participation à la nature divine. »

Pour bien comprendre ce sens, consacré aujourd'hui par toute la théologie catholique, il faut se souvenir que les créatures peuvent « participer » aux divines perfections selon un triple degré : 1° par mode de *vestige,* comme dans les choses matérielles ; 2° par mode d'*image,* comme dans les créatures intellectuelles ; 3° par mode de *similitude formelle,* et c'est là la participation surnaturelle de la vie divine communiquée à l'âme par la grâce sanctifiante. Mais il est bien entendu que ces participations des créatures aux perfections divines n'incluent pas une sorte de partage de l'essence divine entre Dieu et les créatures ; ce sont de simples similitudes plus ou moins déficientes et toujours analogiques. Des participations dans l'ordre naturel, S. Thomas dit expressément : « *Dicendum quod creaturæ non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiæ suæ, sed quia similitudine divinæ bonitatis in esse constituantur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.* » (II Sent., dist. 17, q. 1, a. 1, ad 6). Nous verrons qu'il faut en dire autant de la participation surnaturelle.

Le premier degré de participation est infime : c'est la similitude qui existe en tout être créé, dès là qu'il possède l'être. Son être et ses perfections, en raison même de leur dépendance vis-à-vis de Dieu, portent le *vestige* de la divinité. — Chez les êtres supérieurs, intellectuels, cette similitude, cette participation est plus parfaite. Elle devient une *image,* parce qu'elle s'affirme en un degré qui touche à une prérogative quasi spécifique de l'être suprême, esprit pur, l'immatérialité, la spiritualité. C'est ainsi que l'homme, spécifié par son âme spirituelle et intelligente, est dit créé « à l'image de Dieu. » Le P. Terrien explique fort exactement cette « participation » de la nature divine en ses deux degrés naturels :

[1] Terrien, *La grâce et la gloire,* t. I, p. 98-99, note.

« Qu'est-ce que participer à la nature divine, si ce n'est avoir une perfection modelée sur cette nature et découlant immédiatement d'elle comme de son principe et de sa source première ? Telle est l'idée vraie de la participation, quand il s'agit du rapport entre la créature et le Créateur. Or, à ce compte, pourrait-on objecter, toutes les créatures participent à la divinité, puisqu'aucune n'a d'existence et de réalité que dans la mesure de cette participation. Un être distinct de Dieu, l'Etre imparticipé, qui ne porterait pas en soi quelque ressemblance avec son auteur, et qui ne serait pas de lui comme de sa première source, cet être serait un pur néant.

La théologie catholique nous apprend que la création avait pour but de communiquer à des degrés divers et de manifester au dehors les infinies richesses de la perfection de Dieu. Mais, parce que cette perfection n'a pas de bornes, elle ne pouvait être représentée, comme il convenait, par une seule créature. « Voilà pourquoi, nous dit S. Thomas, Dieu les a multipliées et diversifiées ; afin que ce qui manque à l'une pour cette manifestation de la divine bonté, soit suppléé par une autre. Car la bonté qui est en Dieu très une et très simple, se fragmente pour ainsi dire et se multiplie dans la créature ; et de là vient qu'elle est plus parfaitement représentée dans la totalité de l'univers que dans l'unité d'une seule nature, si parfaite qu'on la suppose » (I^a, q. 47, a. 1). Ainsi, l'infirmité du langage humain nous oblige à multiplier les discours pour exprimer quelque chose de ce que Dieu se dit à lui-même d'une seule parole, parole éternelle, parole infinie comme lui, son Verbe. Ainsi, pour nous servir d'un exemple plus humble, devons-nous prendre différentes vues d'un palais, si nous voulons en avoir une reproduction convenable.

Qu'est-ce donc que le monde, si ce n'est l'ensemble des participations de cette divine beauté, qui n'est autre chose que l'essence même et la nature de Dieu ? Si tous les êtres ont l'existence, c'est que tous participent à l'être de Dieu. S'il en est qui avec l'existence ont la vie, c'est qu'ils participent à la vie de Dieu. Si d'autres enfin sont doués d'intelligence, comme l'ange et l'homme, encore une participation de la nature souverainement intelligente qui est Dieu. Partout vestiges, copies, images des perfections divines, et, comme conséquence, participation de la nature divine, puisque tout, au ciel et sur la terre, non seulement représente Dieu, mais vient de Dieu. Aussi les saints dont l'œil est éclairé par l'amour, voient-ils Dieu dans toute créature, comme dans un miroir où vient se peindre l'image plus ou moins pleine de ses perfections infinies[1]. »

Mais, en tout cela, rien que d'ordre naturel. La participation à la nature divine dans l'ordre surnaturel, par la grâce sanctifiante, est une assimilation plus haute encore. S. Pierre dit expressément de ceux qui la possèdent qu'ils sont *divinæ naturæ consortes*.

Pour bien comprendre cette participation d'ordre plus élevé, il convient tout d'abord de pénétrer le sens du mot *nature*. « Le mot *nature*, dit S. Thomas, paraît signifier l'essence d'une chose en tant qu'elle est ordonnée à son *opération propre*[2]. » En d'autres termes, la nature d'un être substantiel est ce qui, dans cet être, constitue le premier principe des opérations qui lui sont essentiellement propres. Or, quelles sont les opérations propres de Dieu ? Entendons ici celles qui lui appartiennent si essentiellement qu'elles ne peuvent convenir qu'à lui. Ces opérations propres sont la connaissance intuitive de sa propre essence, et l'amour qui répond à une telle connaissance. Ces deux opérations proprement divines, — Dieu seul pouvant ainsi se connaître et aimer, — voilà qui dépasse non pas seulement les forces naturelles de l'homme, mais la puissance native de toute créature, quelque parfaite qu'elle puisse être, si haut qu'elle ait porté son développement intellectuel. Sur cette impossibilité pour tout esprit créé de parvenir par ses seules forces à l'intuition divine, notre correspondant est assez renseigné pour que nous n'insistions pas.

Si maintenant nous reprenons la notion que nous avons donnée de la *nature*, il nous sera facile de comprendre ce qu'est, pour Dieu, d'appeler les anges et les hommes à la participation de sa propre nature. Ce sera leur communiquer un principe intérieur d'activité, leur permettant de produire des actes d'intuition de l'essence divine, des actes d'amour de Dieu possédé en lui-même.

Sans doute, la « psychologie » de ces actes ne sera pas la même en Dieu et dans les créatures. En Dieu, nature, facultés, opérations ne sont qu'une seule et même infinie perfection. Dans la créature, la participation à l'unité très simple des perfections divines est réalisée par des perfections multiples et distinctes. Et c'est ainsi que la participation à la nature divine, permettant à l'âme de voir et d'aimer Dieu en lui-même, se trouve effectivement réalisée par différentes réalités, l'une répondant à l'idée de nature, les autres, aux idées de facultés vitales et d'opérations.

Par là, nous arrivons à une première précision. La grâce sanctifiante est une participation de la nature divine, *formellement considérée comme telle*, c'est-à-dire comme le premier principe des deux actes, vision et amour, qui lui sont essentiellement propres. Cela ne signifie nullement que nous participions à l'être ou l'essence divine comme telle; nous avons souligné tout au début l'impossibilité d'une telle conception. Mais cela veut dire qu'en notre âme est déposé un principe surnaturel qui nous permet d'accomplir les actes nécessaires à l'intuition de l'essence divine et à l'amour et la possession de Dieu en lui-même. Si cette participation est dite *physique* par la plupart des auteurs, c'est parce qu'elle contient en elle-même, d'une façon très réelle, cette puissance d'atteindre Dieu en lui-même et de l'aimer. De plus, c'est encore une participation simplement *analogue* et même *inadequate*. Analogue, parce que la réalité qu'elle pose dans l'âme humaine présente, par rapport à la nature divine, des dissemblances considérables, nonobstant la similitude dans la saisie immédiate et l'amour de Dieu. Tout d'abord, la nature divine est en Dieu par essence; en l'âme, la grâce n'est qu'une participation. En Dieu, la nature s'identifie avec l'acte pur; en l'âme, la grâce s'ajoute à la substance spirituelle comme une nouvelle nature. En Dieu, la nature est substance ; en l'âme, elle est acci-

[1] Terrien, *op. cit.*, p. 89-91.
[2] *De ente et essentia*, c. 1.

dent. En Dieu, la nature atteint dans son acte à la compréhension de l'essence divine ; en l'âme, la grâce ne donne le pouvoir d'atteindre Dieu que d'une façon déficiente : Dieu est vu entier, mais non totalement. Aussi, avec sa mesure habituelle, S. Thomas dit-il que, par la grâce, l'âme participe à la nature divine *per quandam similitudinem, per quandam regenerationem sive resurrectionem* Et notre correspondant d'insister avec raison sur ce *quandam ;* mais ici tout le monde est d'accord avec lui.

Toutes ces dissemblances montrent pourquoi la participation divine qu'inclut la grâce est une participation *inadéquate*. Insistons cependant encore sur ce point. En Dieu, sans doute, toutes les perfections s'identifient dans l'acte pur et parfaitement simple qui n'admet aucune division, aucune distinction. Mais, parmi ces perfections, les unes ne peuvent être conçues comme communicables aux créatures, en raison du mode qu'elles possèdent en Dieu et qui inclut nécessairement l'être divin. Aucune créature, par exemple, ne pourrait jamais, comme nous l'avons dit au début, participer à l'être subsistant par soi, à l'acte pur, etc. Une telle participation inclut une contradiction dans les termes. Mais la grâce n'est pas une participation de l'être divin considéré sous l'aspect qui, comme tel, lui est exclusivement propre ; elle est une *certaine* participation de la nature divine, considérée exclusivement sous le rapport de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire en tant que principe de l'acte par lequel Dieu se connaît et s'aime. En Dieu, ce principe et cet acte s'identifient ; mais nous les pouvons concevoir communiqués aux créatures selon un mode d'être participé qui n'inclut aucune contradiction : il suffira qu'un principe surajouté à l'intelligence créée lui permette d'atteindre jusqu'à Dieu par un acte de connaissance et d'amour. Pour autant, cette intelligence créée ne sera pas Dieu : elle participera seulement à l'activité divine, et cette participation est dite, précisément en raison des actes qui en résultent, participation de la *nature* divine.

En résumé, la grâce est une participation formelle, physique, mais analogue et inadéquate de la nature divine, précisément en tant que cette nature est principe de connaissance et d'amour. La définition qu'on nous propose omet précisément l'essentiel du concept de la grâce habituelle : la participation à un principe d'activité divine.

Q. — Avant le Code, en Orient, les prêtres latins ne pouvaient pas absoudre les fidèles orientaux des péchés réservés à leurs Ordinaires respectifs : Bulle *Orientalium dignitas*, je crois.

Il me semble que, maintenant, le Code donne ce pouvoir. Le can. 881 dit expressément que les prêtres approuvés pour les confessions peuvent absoudre les Orientaux, et le can. 900-3° dit que la réserve n'existe pas en dehors du diocèse. Le Code n'aurait-il pas dit expressément que ce paragraphe du canon n'était pas applicable aux Orientaux, s'il en était ainsi ?

D'autre part, il n'y a que les Ordinaires qui donnent les pouvoirs, qui peuvent les limiter. Or, les prêtres latins ne reçoivent des pouvoirs que de leurs Ordinaires latins, et aucunement des évêques orientaux, qui ne peuvent par conséquent pas restreindre les pouvoirs d'absoudre des prêtres latins à certains cas.

R. — La prohibition faite aux prêtres latins d'absoudre les fidèles orientaux des péchés réservés aux Ordinaires orientaux propres à ces fidèles se trouve, en effet, dans la constitution de Léon XIII *Orientalium dignitas*, du 30 novembre 1894, n. VI.

Comme le Code ne touche pas, habituellement, au droit oriental, à moins qu'il ne le dise expressément dans quelque canon, pour un cas spécial, la prescription de Léon XIII, qu'aucun canon du Code n'est venu abolir, garde encore toute sa force obligatoire. Il faut, pour être dans la vérité, retourner votre argument à propos du can. 900, n. 3. Pour qu'un canon du Code ne s'applique pas aux Orientaux, il n'est pas nécessaire que le législateur ait expressément indiqué que le canon ne visait pas les Orientaux ; il suffit qu'il ne dise rien, qu'il ne déclare pas que les Orientaux sont soumis à ce canon : à moins, bien entendu, que les prescriptions de ce canon soient de celles qui, par la nature même des choses, obligent les Orientaux. Il n'y a pas lieu d'appliquer, dans le cas, cette dernière restriction, il faut s'en tenir au principe général.

Du reste, les canons que vous citez ne font aucun obstacle à la permanence de la prohibition de Léon XIII.

En effet, le can. 881 dit expressément que les prêtres approuvés pour les confessions peuvent absoudre validement et licitement les Orientaux. Mais il s'agit des fidèles orientaux qui viennent s'adresser aux prêtres latins au lieu même où ces derniers ont juridiction pour les confessions. Ainsi, cela ne prouve pas du tout qu'en Orient un prêtre latin, approuvé pour les confessions par un Ordinaire latin, puisse absoudre les Orientaux dans les églises soumises aux évêques orientaux. D'ailleurs, la déclaration du can. 881 n'est pas nouvelle, elle n'a fait que reproduire exactement le droit antérieur. Ce droit coexistait avec la défense de Léon XIII : son rappel dans la codification ne peut pas nuire au droit oriental, qui ne s'en trouve pas modifié.

Quant au can. 900, n. 3, il déclare que la réserve cesse hors du territoire de celui qui l'a portée. En vertu de ce texte, un fidèle de rite oriental qui va se confesser dans une église située hors du territoire sur lequel s'exerce la juridiction de l'évêque oriental qui a porté la réserve, ou dans une église qui n'est pas soumise à sa juridiction et à des confesseurs qui ne sont pas soumis à cet évêque oriental, peut être absous par le prêtre latin à qui il s'adresse, des péchés réservés dans le territoire de son diocèse oriental, mais qui ne le sont pas dans le territoire où il se confesse. — Mais c'est tout. Si le fidèle oriental se confesse

dans le territoire de l'évêque oriental, ou dans une église qui est soumise à cet évêque, à un prêtre muni des pouvoirs de confesser, tout dépend des facultés reçues par ce prêtre. S'il a reçu de l'Ordinaire du lieu (oriental) les pouvoirs de confesser, et que cet Ordinaire lui ait donné les facultés d'absoudre des cas qu'il s'est réservés, le fidèle peut être absous. Dans le cas contraire, non.

Ainsi donc, le prêtre latin qui confesse dans une église soumise à la juridiction d'un évêque oriental, ou, en dehors de toute église, dans le territoire soumis à la juridiction de cet évêque, ne peut pas absoudre des cas réservés par cet Ordinaire, sans en avoir reçu expressément la faculté. D'où l'on voit que les principes exposés en terminant par notre consultant ne sont pas une objection. Les prêtres latins ont des pouvoirs de leur Ordinaire latin pour confesser dans leurs églises propres. Mais, s'ils sont dans des églises soumises à la juridiction des évêques orientaux, leurs pouvoirs doivent émaner de ces mêmes évêques orientaux. C'étaient les principes exposés dans la lettre de Mgr Andrea Cassulo, délégué apostolique d'Egypte (cf. *Ami* 1924, p. 569). Bien que, sur le can. 866 § 2, la S. C. pour l'Eglise orientale soit revenue sur une première interprétation, et ait finalement adopté celle que réclamait la logique du contexte (cf. *Ami* 1926, p. 217), les déterminations, sur le point de la confession, de la lettre du Rme Délégué apostolique n'ont pas été rapportées. Elles étaient du reste le droit commun, comme le remarquait l'*Ami* 1924, p. 572. Elles demeurent l'application du can. 874 § 1 : la juridiction, pour la confession, est donnée par l'Ordinaire du lieu où se fait la confession. Il ne saurait y avoir d'exceptions, lorsqu'il y en a, en vertu d'une disposition particulière, que pour les lieux qu'un droit spécial a exemptés de la juridiction de l'Ordinaire du lieu.

C'est donc par application des principes du droit commun, que les évêques orientaux peuvent restreindre les facultés qu'ils accordent aux prêtres latins qui confessent dans les territoires et les églises où s'exerce la juridiction de ces mêmes évêques.

Q. — Un confesseur qui n'a pas entendu (ou entendu parfaitement) une ou plusieurs accusations parmi une liste d'autres qu'il a bien entendues et qui sont *légères, vénielles,* peut-il légitimement supposer également légères celles qu'il n'a pas (ou a mal) entendues, et donner l'absolution ?

Faire répéter dans ces cas semble onéreux pour le pénitent ; et d'autre part, toute âme étant susceptible de pécher mortellement, doit-on soupçonner toujours mortelle l'accusation qui a échappé ?

R. — Vous ne devez avoir aucune inquiétude au sujet d'une absolution donnée dans les conditions que vous dites. Elle est certainement valide pour les raisons que l'*Ami* a longuement exposées et discutées en 1925, p. 577 et suiv. Raisons que ne sauraient infirmer les opinions de quelques théologiens, divergentes sur ce point. S'il vous arrive de les rencontrer ici ou là, tenez-les pour des opinions désuètes qu'on mentionne seulement pour mémoire, et ralliez-vous à la doctrine défendue dans l'article précité : elle est sûre et certaine. En toute sécurité, suivez-la.

LITURGIE

Q. — J'ai recours à la complaisance et à la science de l'*Ami* pour avoir la solution d'un certain nombre de difficultés liturgiques.

1° Pour la bénédiction du Saint-Sacrement, notre maître des cérémonies enseigne que le prêtre qui fait l'exposition appuie toujours les mains sur l'autel en faisant la génuflexion ; que, s'il est seul, il doit, pour donner la bénédiction, faire un tour complet sur lui-même, comme à l'*Orate fratres*, mais en s'arrêtant au milieu pour tracer un signe de croix avec l'ostensoir, et qu'au contraire, s'il est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre, il doit, pour remettre l'ostensoir au diacre après avoir fait ce signe de croix, se retourner sur sa gauche, comme au *Dominus vobiscum* de la messe.

Or, sur ces deux mêmes points, la pratique de notre professeur de Liturgie est différente. Quand il expose le Saint-Sacrement, il fait la génuflexion sans appuyer les mains sur l'autel, et, quand il donne la bénédiction, — qu'il soit seul ou accompagné des ministres sacrés, — il se retourne invariablement sur sa gauche après avoir tracé le signe de croix avec l'ostensoir.

Qui, du maître des cérémonies ou du professeur de Liturgie, a raison dans le cas ? Le Rituel (tit. IX, c. v, n. 6) ne permet guère de les départager.

2° Ici, sainte Foy, vierge et martyre (6 octobre), est la patronne principale du lieu. Elle a donc ses 2es vêpres entières, avec mémoire de la fête suivante du S. Rosaire.

Cette année, nous n'avons pas dit l'hymne des 1res vêpres de cette dernière fête. Or, je lis dans le *Manuel de Liturgie* du P. Hægy (t. II, part. XI, sect. V, ch. XI, n. 569) : « S'il arrive quelque part que cette fête n'ait pas ses 1res vêpres, on joint, sous une même doxologie, l'hymne des 1res vêpres à celle de matines. (Rubr. du Brév., tit. XX, n. 3). » Mais les hymnes du S. Rosaire sont-elles des hymnes historiques ? Si oui, comment se fait-il que la rubrique du jour, — si expresse pour les hymnes de S. Jean de Kenty, S. Venance, sainte Martine, et autres semblables, — soit muette pour celles du S. Rosaire ?

3° Le 6 octobre, les cours n'ont pas encore repris dans les Universités romaines. Nous avons parfois alors quelques-uns de nos étudiants à la maison. Comment doivent-ils organiser leur office ? Pour la messe, aucun doute : ils suivent le calendrier de notre maison. Mais, pour l'office, je prétends qu'ils doivent suivre leur calendrier propre : le 6, S. Bruno (rien de sainte Foy), et, le soir, les 1res vêpres du S. Rosaire, double de 1re classe avec octave pour eux, puisque c'est le titulaire de leur chapelle, qui est consacrée.

D'autres assurent que ces étudiants doivent se conformer entièrement à notre calendrier, sans s'inquiéter des modifications relatives à leur maison, dont ils sont absents pendant toutes les vacances.

Suivant d'autres enfin, ils doivent suivre simplement le calendrier commun de la congrégation, sans s'occuper ni de la fête de sainte Foy, puisqu'ils n'appartiennent pas à notre maison, ni du changement de rit de la fête du S. Rosaire, puisqu'ils sont absents pour plus d'un mois de leur maison.

A l'appui de leurs dires, les uns et les autres m'apportent des manuels de théologie morale ; mais il arrive que les meilleurs moralistes sont de piètres rubricistes, et d'ailleurs les autorités alléguées n'invoquent, pour étayer leur opinion, aucun décret de la S. C. des

Rites. Ils seraient probablement bien embarrassés pour le faire...

4° Parmi les fêtes propres à tous les diocèses de France (v. g. sainte Clotilde, etc.), y en a-t-il, en sus de celle de sainte Jeanne d'Arc, qui soient obligatoires *pro utroque clero ?* Ainsi, en Italie, S. Eusèbe, évêque et martyr (16 décembre) est double *pro utroque clero.*

5° Doit-on ou peut-on jouer de l'orgue aux vêpres des dimanches *Gaudete* et *Lætare ?* Le Cérémonial des évêques dit : « in missa tantum ; » le P. Hægy : « à la messe et aux vêpres, » mais il se garde bien de renvoyer à un livre liturgique quelconque. Il est vrai que, dans la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites, il y en a un qui semble justifier le P. Hægy ; toutefois, ce décret est bien antérieur à l'édition typique du Cérémonial des évêques, dont la rubrique n'a pas été modifiée sur ce point.

Que faire ? Notre maître des cérémonies s'en tient au Cérémonial des évêques ; certains confrères le trouvent trop rigoriste.

6° Y a-t-il un décret défendant de mettre sur les gradins de l'autel des pots de fleurs avec leur terre ? Notre maître des cérémonies ne les y admet pas.

7° Il ne permet pas non plus de laisser des fleurs sur l'autel pendant qu'on y célèbre une messe de férie quadragésimale un jour où l'on a récité l'office d'une fête. Il les fait donc enlever pour ce moment ; mais notre professeur de Liturgie les y fait replacer pour sa messe.

Lequel des deux a raison ?

R. — Ad I. *a)* Tous les liturgistes enseignent que, pour faire la génuflexion à l'autel, seul le célébrant pose les mains sur celui-ci.

En conséquence, si c'est le célébrant lui-même qui expose le Saint-Sacrement, il pose les deux mains sur l'autel, en dehors du corporal, chaque fois qu'il a à faire la génuflexion. Si c'est un autre, il doit, pour faire la génuflexion, avoir les mains jointes et même se retirer un peu du côté de l'épître afin de ne pas tourner le dos au célébrant [1].

b) En ce qui concerne la bénédiction du Saint-Sacrement, les rubriques demandent seulement que le célébrant, debout et tourné vers l'assistance, fasse sur elle en silence, avec l'ostensoir, — ou avec le ciboire, — un signe de croix : « cum illo signum crucis super populum facit, » est-il dit dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXIII, n. 27) ; « cum Sacramento semel [2] benedicat populum in modum crucis, nihil dicens, » lisons-nous dans le Rituel (tit. IX, c. V, n. 6). Pour tracer ce signe, il n'a qu'à s'inspirer de ce qu'il ferait pour bénir le peuple avec la main [3].

Or, en réalité, le signe de croix est complet quand, à la fin, l'ostensoir — ou le ciboire — a été porté en ligne droite de l'épaule gauche à l'épaule droite. Aussi, dans les églises de Rome, le célébrant s'en tient-il généralement là, et, à moins qu'il n'ait à remettre l'ostensoir à un diacre ou à un autre prêtre, il se retourne immédiatement vers l'autel par sa droite. Merati [4] se plaisait déjà à le constater : « Communis usus ecclesiarum Urbis est, ut postquam sacerdos reduxit ostensorium ad latus dexterum non debeat rursus ante pectus reducere, sed statim ad cornu evangelii se convertere, et ita perficere circulum, sicut cum dicit *Orate fratres.* » Telle est maintenant encore la pratique ordinairement suivie dans ces églises [1].

Il faut cependant reconnaître que cette pratique n'est pas obligatoire. D'après la S. C. des Rites elle-même, le célébrant pourrait, s'il le préférait, ramener, à la fin de la bénédiction, l'ostensoir devant la poitrine et l'y arrêter un instant, comme pour présenter la sainte Eucharistie aux adorations de toute l'assistance. (S. R. C., 21 mars 1676, n. 1563, ad 2).

Ad II. Dans les hymnes propres de la fête du S. Rosaire sont relatés, suivant l'ordre chronologique, les principaux épisodes — ou mystères — de la vie et de la mort de N.-S. J.-C. et de celles de la Ste Vierge. Il n'en faut pas davantage pour que ce soient des hymnes historiques au sens strict du mot [2] et qu'elles tombent sous les prescriptions liturgiques qui régissent ces sortes d'hymnes.

Si donc il arrive quelque part que les 1res vêpres de la fête du S. Rosaire soient simplement commémorées aux 2es vêpres de quelque office précédent de rite supérieur, v. g. aux 2es vêpres de la fête du patron principal du lieu ou du titulaire de l'église propre, il faut reporter aux matines l'hymne *Cœlestis aulæ nuntius* ainsi empêchée, — et pourtant nécessaire à l'intégrité historique [3], — en y ajoutant sous une seule et même conclusion l'hymne de même mètre [4] *In monte olivis consito,* laquelle, assignée dans le Bréviaire aux matines, est la suite naturelle de la première. (Cf. Rubr. gén. du Brév., tit. XX, n. 3 ; S. R. C., 5 févr. 1895, n. 3844, ad 3).

Mais comment expliquer que le cas ne soit pas prévu par une rubrique spéciale insérée dans l'office même du S. Rosaire, comme il l'est v. g. pour l'hymne propre des 1res vêpres de S. Venance (18 mai) et de S. Jean de Kenty (20 octobre) ? Cela vient sans doute de ce que les 1res vêpres de ces deux saints sont parfois réduites pour l'Eglise universelle à une simple commémoraison, savoir : lorsque la fête elle-même tombe un dimanche. Il n'en est pas ainsi des 1res vêpres de la fête du S. Rosaire, qui ne peuvent se trouver empêchées que dans des églises particulières.

Ad III. L'office du titulaire d'une église consacrée ou solennellement bénite est à réciter sous le rite double de 1re classe avec octave commune par tout le clergé de cette église. (Cf. S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, IV).

[1] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 566.

[2] Il est réservé aux évêques et aux abbés de donner la bénédiction du Saint-Sacrement en faisant trois signes de croix avec l'ostensoir. Encore ces derniers ne le peuvent-ils que lorsqu'ils officient pontificalement. (S. R. C., 13 juin 1693, n. 1897).

[3] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 571.

[4] *Thesaurus S. rituum...*, t. I, part. IV, tit. XII, n. 21.

[1] Cf. Gardellini, *Commentaria ad Instr. Clem.*, § XXXI, n. 15 ; — Martinucci, *Manuale S. cæremoniarum*, l. III, c. VIII, n. 38 ; — Da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum rom.*, part. III, c. XIV, art. II, n. 190 ; — De Amicis, *Normæ theoretico-practicæ...*, art. IV, n. 13 ; etc.

[2] Cela est implicitement reconnu dans le décret de la S. C. des Rites du 23 mars 1911, n. 4262, IV.

[3] En effet, l'hymne des 1res vêpres rappelle les mystères joyeux du Rosaire ; celle des matines, les mystères douloureux ; celle des laudes, les mystères glorieux.

[4] Les quatre hymnes propres de la fête du S. Rosaire sont composées de strophes iambiques dimètres.

Or, d'une part, en ce qui concerne le culte liturgique dû au titulaire, les oratoires semi-publics, — et l'oratoire principal des grands séminaires en est un, — sont assimilés aux églises proprement dites. (S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, ad 5 ; 14 mars 1903, n. 4110). D'autre part, les directeurs ou professeurs et les élèves d'un grand séminaire doivent être regardés comme attachés au service de l'oratoire principal du séminaire : « hi enim omnes, suivant la remarque de Many [1], constituunt, ut ita dicam, *clerum* seminarii [2]. » Par conséquent, si cet oratoire a été consacré ou tout au moins solennellement bénit, ce ne sont pas seulement les directeurs ou professeurs du séminaire, mais aussi les séminaristes dans les ordres sacrés, qui sont tenus de faire l'office de son titulaire sous le rite double de 1re classe avec octave commune et d'introduire, au besoin, dans l'oraison du suffrage le nom de ce même titulaire. (Cf. S. R. C., 27 févr. 1847, n. 2939, ad 3 et 5 ; 28 sept. 1872, n. 3279, ad 1 et 2 ; 27 mai 1876, n. 3400, ad 4 ; 14 mars 1903, n. 4110).

Bien qu'éloignés de Rome durant la période des vacances, les étudiants dont il s'agit n'en demeurent pas moins attachés là-bas à l'oratoire principal de leur séminaire et donc astreints à réciter sous le rite susdit l'office du titulaire de cet oratoire, le S. Rosaire, dont la fête tombe précisément alors [3].

Par contre, dans la récitation du Bréviaire, ils n'ont point à s'occuper de la fête de Ste Foy, car ils ne sauraient être rangés parmi les *habitants* du lieu dont cette sainte est la patronne principale. (Cf. *Codex*, can. 91).

Ad IV. D'après le décret de la S. C. des Rites en date du 28 février 1914 (n. 4312, IV et VI) [4], les ordres, congrégations et instituts religieux qui possèdent un calendrier propre n'ont maintenant à célébrer, en fait de fêtes locales, que celles de la dédicace et du titulaire de l'église cathédrale et les fêtes solennelles des patrons principaux. Ils ne sont plus tenus aux offices particuliers concédés à une nation, à une province ou à un diocèse, ni aux offices locaux dont la fériation a été supprimée. — Si néanmoins quelque famille religieuse avait des motifs sérieux de désirer conserver certaines fêtes locales autres que celles auxquelles elle a droit, elle devrait exposer ces motifs à la S. C. des Rites, afin d'obtenir de celle-ci, s'il y avait lieu, l'insertion desdites fêtes dans son calendrier.

Dans le rescrit de la S. C. des Rites du 14 janvier 1914 accordant à la France un *Propre national*, il n'est fait aucune allusion aux ordres, congrégations ou instituts religieux. Voici le début de ce rescrit : « PARISIEN. ET ALIARUM DIŒCESIUM GALLIÆ. Ad humiles enixasque preces Rmorum Archiepiscoporum et Episcoporum Galliæ ab infrascripto Cardinali Sacræ Rituum Congregationi præfecto relatas, Sanctissimus Dnus Noster Pius Pp. X sequentia festa cum respectivo ritu veluti propria in kalendariis diœcesium Galliæ, quæ ad normam decreti diei 28 Octobris 1913, tit. V, n. 1, Sacræ Rituum Congregationi subjicientur, suis locis juxta rubricas inserenda benigna concessione decrevit... »

Nous ne connaissons aucun document officiel relatif à l'extension de ce *Propre national* à ceux des religieux de France qui ont leur calendrier particulier.

Ad V. Il est bien vrai que, d'après la lettre du Cérémonial des évêques (l. I, c. XXVIII, n. 2), le troisième dimanche de l'Avent et le quatrième dimanche du Carême, le jeu de l'orgue est admis uniquement à la messe solennelle. Martinucci [1] étend la restriction à l'usage d'ornements sacrés de couleur rose, autorisé, comme on sait, pour ces deux dimanches : « In reliquo autem officio, ajoute-t-il, adhibendus est color violaceus, et organorum sonus interdicitur. »

Or, la S. C. des Rites a été amenée depuis à déclarer que l'on peut employer la couleur rose à toutes les messes, même privées, et à l'office de ces mêmes dimanches. (S. R. C., 29 nov. 1901, n. 4084, ad 3). Ne peut-on pas en déduire *a pari* qu'il est également permis de toucher l'orgue à cet office ? Certains liturgistes le pensent [2].

Peut-être la prochaine édition du Cérémonial des évêques nous apportera-t-elle sur ce point les précisions nécessaires.

Ad VI. Parmi les objets que l'on est parfois à même de bénir à l'église, il en est, — v. g. les comestibles, — qui, à cause de leur vulgarité, ne sauraient décemment être posés pour cela un seul instant sur l'autel. (Cf. Rituel, tit. VIII, c. I, n. 9).

Combien, à plus forte raison, il serait inconvenant de mettre sur celui-ci, en guise d'ornementation, et d'y laisser plus ou moins longtemps des pots de fleurs dans lesquels il y aurait du terreau, c'est-à-dire un mélange de terre et de fumier [3] !

Ad VII. Il faut, dans le cas, donner tort au professeur de Liturgie.

Non seulement on n'est jamais obligé d'orner de fleurs les autels, mais il est des circonstances où elles y paraîtraient plutôt déplacées, entre autres aux messes de *Requiem*, même privées, et à celles des féries de pénitence pour lesquelles la couleur violette est exigée [4].

[1] *Prælectiones de locis sacris*, tit. I, c. IV, n. 24.

[2] « On peut, — dit le P. Hægy *(op. cit.*, t. I, p. 114), — être strictement attaché à une église de trois manières : en raison d'un bénéfice que l'on y possède (chanoines, bénéficiers, curé) ; en raison d'une charge reçue de l'autorité ecclésiastique et qui oblige à y remplir les fonctions du ministère (recteur, desservant, administrateur, coadjuteur, vicaire, sacriste...) ; en raison de l'habitation, comme membre d'une communauté ecclésiastique, dans le même établissement que l'église, qu'on y ait domicile ou quasi-domicile (directeurs, professeurs de séminaires, séminaristes). »

[3] Cf. Coppin et Stimart, *S. Liturgiæ compendium*, part. II, sect. I, § 3, n. 46.

[4] Voir l'*Ami* de 1914-1919, p. 322.

[1] *Op. cit.*, l. II, c. XII, n. 4.

[2] Cf. Menghini, dans l'édition donnée par lui du *Manuale S. cæremoniarum* de Martinucci, part. I, t. II, p. 146, n. 4 et note 3.

[3] Cf. *Ami* 1924, p. 510 ; 1927, p. 270.

[4] Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 26 ; — *Ami* 1924, p. 542-543.